

Sustancia, sujeto y comunicación. La Antropología filosófica de Hegel.

JACINTO CHOZA
Universidad de Sevilla

I. HEGEL EN EL CONTEXTO DE LAS ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS Y LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.

Quiero agradecer al profesor Ignacio Falgueras y al profesor Juan José Padiel, la invitación a participar en este congreso sobre la Antropología filosófica de Hegel, porque me brindan la oportunidad de comunicar a los interesados algunos aspectos de la disciplina a la que he dedicado la casi totalidad de mi vida académica, desde comienzos de los años 70, y me brindan la oportunidad de señalar en qué medida la aportación de Hegel es crucial ahora para ella.

El profesor Felix Duque, cuya justificada ausencia en este congreso lamentamos, comentaba, a propósito de nuestro tema marco, que su interés y oportunidad es tanto mayor cuanto escasos son los estudios sobre la Antropología filosófica de Hegel.

Dicha escasez se debe en buena medida a la parcelación de la Filosofía en secciones académicas administrativas, y a un cierto desconocimiento e infravaloración de la Antropología filosófica entre no pocos filósofos españoles.

La antigua denominación de “Filosofía” se ha mantenido, y se mantiene en la actual reforma de Bolonia, como el contenido de la materia enseñada por los académicos que en España ocupan cátedras de Historia de la filosofía o de Metafísica, y en otros sistemas universitarios occidentales también, mientras que quedan como secciones filosóficas, en cierto modo secundarias, las que desde Aristóteles se consolidaron como las clásicas disciplinas de lógica, cosmología, ética y filosofía política, y estética. La psicología desapareció absorbida por un conjunto de disciplinas científicas a finales del siglo XIX.

En la primera mitad del siglo XX aparece en el área germánica una serie de obras tituladas “Antropología filosófica”, debidas a Max Scheler, Cassirer, Buber, Groethuysen y Plessner, entre los más conocidos, y en la segunda mitad otras tantas debidas a Gehlen, Bollnow, Marquard, Gadamer y otros no menos ilustres. En el área francesa aparecen también, en la segunda mitad del siglo

XX, estudios con el título de Antropología filosófica firmados por Foucault, Althusser, Levinas o Derrida.

Por otra parte, la antropología como ciencia positiva, consolidada durante el siglo XIX según los esquemas del evolucionismo, se despliega en el siglo XX en varias direcciones bajo el impulso de pensadores como Nietzsche a través de Ruth Benedict, como Kant a través de Lèvi-Strauss, como Marx a través de Sahlins y Harris, como Freud a través de Geza Roheim y Kardiner¹.

A su vez, a lo largo del siglo XX, la antropología positiva, al mostrar el condicionamiento cultural de las configuraciones mentales, produce un impacto en la filosofía que obliga a los filósofos a tomar la cultura, o mejor, las culturas con toda su contingencia y facticidad, a veces como un duplicado y a veces como un sustituto del fundamento, esa noción de tanto abolengo teórico. La Antropología positiva tenía plena conciencia de estar dando jaque a la dama de la filosofía, en el caso de Clifford Geertz, o incluso jaque mate, en el caso de algunos planteamientos estructuralistas².

A finales del siglo XX, todavía había en España académicos que presumían de no saber lo que era la Antropología filosófica o que la despreciaban como una disciplina menor ligada a los nombres de Scheler o Gehlen. Pero también, a finales del siglo XX, la Antropología filosófica había ido ganando el prestigio que había ido perdiendo la metafísica, bajo la crítica de Nietzsche y los nietzscheanos y de Heidegger y los heideggerianos, y había adquirido un contenido relativamente novedoso elaborado con los procedimientos de la fenomenología, la hermenéutica, la historia cultural y la crítica literaria. En realidad, se trataba de buena parte de los contenidos de la metafísica y de la antigua psicología racional, como la libertad, la persona, la conciencia, el yo, la corporalidad, la muerte, el amor, la afectividad, el lenguaje, etc., que no podían tratarse ya con los instrumentos conceptuales de la antigua escolástica medieval o moderna, y que aparecían de un modo nuevo con los nuevos enfoques metodológicos, incluido también el de la filosofía analítica del lenguaje.

En este bosquejo histórico de la disciplina, la figura de Hegel no aparece en una primera aproximación. Cuando los filósofos de la primera mitad del siglo XX hacen las introducciones históricas de sus Antropologías filosóficas, se remiten a Kant y a su pregunta ¿qué es el hombre?, a Feuerbach y a su reducción de la teología a antropología, o incluso a la filosofía de la vida grecorromana³.

1 Para una visión más amplia de este breve bosquejo, cfr. J Choza, *Antropologías positivas y Antropología filosófica*, Cenlit, Tafalla, 1985, agotado. Versión on-line en <http://personal.us.es/jchoza/> Libros y artículos.

2 Cfr. C. Lèvi-Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1976, y C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1992.

3 Cfr., M.Buber, *Qué es el hombre*, FCE, México, 1973, B. Groethuysen, *Antropología filosófica*, Losada, Buenos Aires, 1951, E. Cassirer, *Antropología filosófica*, FCE, México,

Pero no acuden a Hegel. Sin embargo, Hegel es omnipresente en todos estos desarrollos. Tanto en el contenido, como en el método e incluso en los esquemas. Además, Hegel opera como el gran traductor o como el enlace entre la gran tradición griega y moderna y el pensamiento contemporáneo, también en los temas de la metafísica que se retoman en la antropología.

Hegel construye su filosofía como proceso dialéctico de la sustancia al sujeto. En segundo lugar, da entrada al punto de vista de la conciencia, es decir, al punto de vista existencial y a la fenomenología. En tercer lugar coloca todos los temas y contenidos de la metafísica y la antropología tratados de modo “abstracto”, en una secuencia de genética epistemológica desde la sustancialidad a la subjetividad, y en cuarto lugar articula la secuencia que va desde el hombre individual (desde la libertad subjetiva) hasta el sistema de la libertad y el consenso universal en la sociedad civil, el estado y la historia universal.

Algunos de los filósofos y antropólogos del siglo XX trabajan con este esquema de un modo consciente. Desde luego Durkheim, a quien sus alumnos llamaban jocosamente Hegel por la veneración que públicamente en sus clases profesaba al alemán. Desde luego Dilthey, que busca la estructuración de las ciencias del espíritu, la fundamentación de la cultura, mediante una modificación de la concepción hegeliana del espíritu objetivo. Y desde luego Scheler, que concibe su antropología filosófica como analítica del proceso de emergencia del espíritu en la naturaleza precisamente en el hombre.

Pero la presencia de Hegel no se detecta solamente en el esquema de los tratados de Antropología filosófica que han dado forma a la disciplina. Se percibe también en el tratamiento de los contenidos, desde el origen de la vida hasta la constitución psicosomática del *homo sapiens*, y desde el individuo humano hasta la constitución de la comunidad política y la diferenciación de las esferas de la cultura. Y se percibe igualmente en el modo de enfocar esos contenidos desde los diferentes puntos de vista y métodos.

Por supuesto no siempre, ni siquiera la mayoría de las veces, hay una conciencia de la incardinación hegeliana de esos trabajos de Antropología filosófica. Hegel tiene una visión tan amplia de los contenidos y los métodos de cada parte de la filosofía, y, en concreto, de lo que más tarde sería la Antropología filosófica, que se pueden ubicar muchos de los contenidos y métodos filosóficos del siglo siguiente en el mapa de la filosofía que dibuja para su propio tiempo, aunque los autores posteriores no tengan conciencia de ello. Es difícil asimilar a Hegel y trabajar luego con la presencia de ese conocimiento. Y es imposible, dada la amplitud y complejidad de los desarrollos posteriores en esos campos de estudio, que una Antropología filosófica abarque tantos temas como los que Hegel rotura.

Para percibir la presencia de Hegel en todos estos desarrollos de la Antropología filosófica es preciso examinar un poco más detenidamente sus aportaciones en el ámbito metodológico y su determinación del contenido de la Antropología filosófica.

La visión panorámica más breve y clara de la Antropología filosófica de Hegel quizá se encuentra en la “Introducción general” a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, texto fechado el 8-XI-1830⁴, y que es contemporáneo de la tercera edición de la *Enciclopedia*. La forma prehistórica del individuo humano, la emergencia de la individualidad, y su correspondiente punto de vista, el de la conciencia, o sea, la fenomenología. La emergencia del ámbito civil, de la cultura, y su correspondiente punto de vista, el de la objetividad histórica, que prescinde de la libertad subjetiva y se atiene a las formaciones culturales. La marcha del espíritu hacia su propia y adecuada forma en el concepto, y su propio punto de vista, el de la ontología, el punto de vista especulativo, donde el individuo particular se encuentra con la verdad universal y la vive. Así, a propósito de la evolución y del proceso evolutivo en general, y en la forma de crítica a su carácter indefinido, expone Hegel su concepción del hombre como animal racional y como animal social, según las definiciones aristotélicas.

La exposición más amplia y pormenorizada de la realidad del hombre, desde la vida orgánica hasta la constitución somática y psíquica del individuo, y hasta su constitución cultural y social, se encuentra en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*⁵, cuya primera edición data de 1817 en Heidelberg, y la segunda y tercera de 1927 y 1930 en Berlín⁶.

La exposición más extensa, sistemática y detallada del hombre como animal social y como animal político se encuentra en las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, que data de 1821 en Berlín.

Todos estos temas han sido profusa y continuamente estudiados por los especialistas en Hegel, generalmente historiadores de la filosofía, excepto los pertenecientes a la *Enciclopedia*, pero como no había una conciencia clara de lo que era la Antropología filosófica, tampoco la había de lo que Hegel elaboraba de esta disciplina.

La Antropología filosófica comprende de suyo, aunque muy pocos programas estudien tanto, la teoría del sujeto y la filosofía de la cultura. La teoría

4 Cfr. Las “Advertencias sobre el texto...” de José Gaos. Cfr. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, tr de José Gaos de 1928. Alianza, Madrid, 1980. En adelante, este texto se cita como LFHU, por esta edición.

5 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tr. de Ramón Valls Planas, Alianza, Madrid, 2005. En adelante esta obra se cita por esta edición con las siglas ECF

6 G.W.F. Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, tr. De Juan Luis Verma, Edhasa, Madrid, 1988. En adelante esta obra se cita por esta edición con las siglas FD.

del sujeto abarca la teoría de la vida orgánica y los organismos vivos, la excepcionalidad biológica del ser humano, la corporalidad, la instintividad y la afectividad, la sensibilidad, la imaginación, la conciencia y el inconsciente, los hábitos, el lenguaje, la voluntad y la libertad, el alma y el yo. Eso por lo que se refiere al individuo singular, a lo que Hegel llama el espíritu subjetivo.

II. LOS PLANOS METODOLÓGICOS.

Hegel conoce, como Kant, una Antropología que es ciencia positiva y que coincide en buena parte con la etnología. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la sitúa en la Tercera Parte, Primera Sección de la *Filosofía del Espíritu*, que se ocupa del *Espíritu subjetivo*, y que contiene, además, la *Fenomenología del espíritu* y la *Psicología*. Es, con mucho, la parte más extensa de la *Enciclopedia*.

En la *Antropología*, que comprende los §§ 388 a 412, se ocupa del alma, el movimiento y el reposo, la nutrición, el sueño y la vigilia, las sensaciones y sentimientos, y el hábito. Es decir, Hegel, que en la última sección de la *Filosofía de la naturaleza* ha tratado el tema de la vida, el género y el sexo, el instinto, la enfermedad y la muerte, sigue el esquema de Aristóteles en el *De Anima* y en los tratados de Historia Natural, tal como habían sido sistematizados por la escolástica medieval y recogidos por la escolástica moderna hasta Christian Wolff.

Pero no se detiene en el punto de vista de las ciencias positivas, biológicas o históricas, sino para integrar los datos científicos más recientes en su concepción filosófica. Le interesa llegar a la verdad de la realidad, a eso que Kant llamaba cosa en sí y consideraba incognoscible.

Hegel cree que la diferencia entre fenómeno y cosa en sí no pertenece a la realidad, sino a la conciencia, y cree que hay un nivel superior al de la conciencia en que se manifiesta el espíritu para sí mismo, y en el cual el espíritu se descubre también como el sí mismo de la realidad, a saber el de la ciencia propiamente dicha o saber especulativo.

Por eso, aunque el punto de vista especulativo sea inaugurado con Descartes, y aunque la primacía del *nous* sobre el ser, en tanto que fundamento suyo, sea proclamada por primera vez por Eckhardt, el Cusano y Böhme, como indica Padial⁷, sin embargo no se consuma hasta el idealismo, que es cuando se muestra definitivamente dicha primacía.

De los tres sentidos del ser que Aristóteles estableciera en la *Metafísica*, el ser según la sustancia y el accidente, el ser según lo verdadero y lo falso, y

7 Padial, J.J., *Propuesta académica sobre el idealismo alemán*, Málaga, 2009, pp. 196-206.

el ser según la potencia y el acto⁸, el pensamiento filosófico se ejerce según un paradigma definido por la primacía del sentido del ser como sustancia y como acto, desde la Escuela de Atenas hasta los comienzos de la modernidad, y desde los comienzos de la modernidad se ejerce según otro paradigma definido por la primacía del sentido del ser según lo verdadero y lo falso.

Desde comienzos de la modernidad se hace la filosofía dando la primacía al segundo sentido del ser, porque en la contraposición entre el *nous* y el ser, el *nous*, el principio inteligente, el intelecto agente de Aristóteles, aparece como lo primero y como lo que fundamenta a lo inteligible, al ser. Esto no es Antropología filosófica, es filosofía del *nous*, o como escribe Hegel, Filosofía del espíritu, pues no hay identidad entre el *nous* y el hombre.

El *nous*, en tanto que diferente del ser humano, es ciertamente fundamento del ser, pero en tanto que determinado por la existencia humana, es más bien fundamento de la objetividad que fundamento del ser. Así queda abierto el tema de la articulación entre ser y objetividad, según Hegel y en general, que no es pertinente ahora.

El hombre concreto, el yo empírico o el espíritu subjetivo, por una parte, y el pensar, por otra, tienen estatutos ontológicos diferentes. Para el pensar, para el concepto en su desarrollo, para la realización de la idea, es irrelevante lo que le pase al espíritu subjetivo. Esto se puede decir de varias maneras, y entre otras, señalando que la eticidad o la justicia universal y la rectitud moral del hombre concreto no se implican entre sí.

La Antropología filosófica es el despliegue del espíritu subjetivo, la mostración de la conexión, de la interacción y transparencia mutua de los distintos momentos de la vida, en su emergencia desde la formación de los organismos elementales hasta la formación del *homo sapiens*.

El descubrimiento del código genético y sus claves a finales del siglo XX, junto con la inteligencia artificial que se aplica a su estudio, suministran una gran cantidad de materiales que pueden ser interpretados y comprendidos desde la dialéctica hegeliana, a la vez que proporcionan elementos para retocarla y ajustarla⁹. Por otra parte, permiten advertir mejor las diferencias entre *nous* y espíritu subjetivo.

Mientras tienen lugar los descubrimientos de la inteligencia artificial y el código genético, Heidegger y la fenomenología provocan un nuevo cambio de paradigma en el enfoque de la filosofía y de la Antropología filosófica. Desde comienzos del siglo XX el pensar filosófico se ejerce desde el supuesto de la

8 Aristóteles, *Metafísica*, V, 7; 1017 a 7-1017 b 9.

9 Esa fue en parte la tarea que en su momento me propuse en la elaboración de la Antropología filosófica. Cfr. J. Choza, *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1989, caps. 1-5.

primacía del tercer sentido del ser según Aristóteles, a saber, el del ser según la potencia y la acción.

La afirmación heideggeriana de la finitud contrasta con los planteamientos hegelianos de la infinitud del concepto y del Espíritu absoluto, pero sin embargo, no pocos de los seguidores de Heidegger, singularmente Gadamer, han necesitado articular los planteamientos heideggerianos con los hegelianos para desarrollar sus propias propuestas filosóficas¹⁰.

Pero el cambio de paradigma inaugurado por Heidegger, y su afirmación de la finitud, no tienen por qué anular lo ganado en la perspectiva de la infinitud. En realidad la articulación entre esos tres sentidos aristotélicos del ser, y otros más señalados también por el estagirita, no tiene por qué resultar imposible, ni tampoco inviable, si el ser no es equívoco. Otra cosa es que dispongamos de suficientes estudios sobre las posibilidades de esas articulaciones¹¹.

La contraposición entre Hegel y Heidegger que aparece a primera vista, y que en el mundo académico se acentúa a veces como recurso didáctico, tiene como base una oposición real, pero no absoluta, porque la existencia de Heidegger también está anclada en la subjetividad y en la reflexión, y, remite la comprensión y la realización del sí mismo a un horizonte en cierto modo infinito como es el del lenguaje. Y porque el espíritu subjetivo de Hegel, anclado también en la finitud y en la sustancialidad inconsciente, es la manifestación de lo infinito en lo finito, manifestación que tiene su momento sustancial en el hábito y su momento subjetivo en el lenguaje.

Ahora se trata de ver la estructura y despliegue del espíritu subjetivo, la articulación del sentido del ser según lo verdadero y lo falso, según la infinitud del espíritu, con el sentido del ser según la potencia y el acto, según la finitud del espíritu subjetivo.

III. SUSTANCIA Y SUJETO.

DE LA VIDA INMEDIATA A LA LIBERTAD SUBJETIVA. EL HÁBITO.

10 L. Catoggio y A. Crelier, *Cómo es posible Hegel después de Heidegger: las respuestas apeliiana y gadameriana*, Thémata (43), en prensa.

11 F. R. Valls, *Acto y fundamento. Interpretación sobre el pensamiento de Aristóteles*, Thémata, 1990. Además de este estudio, y desde el clásico trabajo de P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, (1962), se han hecho otras aportaciones relevantes, entre ellas en España los libros de J. de Garay, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987, R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, T. Calvo, *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid, 2001, Conderana, J. M., *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Univ. Pontif. Salamanca, 2002, J. de Garay, *Aristotelismo*, Thémata, Sevilla, 2007.

La genética cognoscitiva hegeliana apunta a suprimir, paso a paso y de modo implacable, el elemento fáctico, el hecho. Un hecho es lo que aparece y en su comparecencia no aporta consigo la razón de su aparecer. Por eso los hechos hay que explicarlos, y por eso conocer es explicar los hechos. Pero explicar los hechos requiere explicaciones en dos órdenes, uno, el del conocer, el de la conciencia, pues la conciencia también es un hecho de cuya aparición hay que dar cuenta, y otro, el de lo conocido.

Este doble proceso requiere una genética de los actos de conocimiento y de voluntad, de las facultades y los hábitos, por una parte, y por otra, una genética de los contenidos de los diversos niveles de conocimiento y acción. El resultado último es una convergencia del conocer y lo conocido de tal manera que la realidad conocida, la legalidad que constituye lo real, su esencia, aparece como fundamentada en el cognoscente, o sea en el *nous*, en el espíritu. Por otra parte el cognoscente, que inicialmente aparece como conciencia, ella misma como un hecho, llega a descubrirse a sí misma como espíritu, y como espíritu absoluto, completamente autotransparente y que conoce desde los principios, desde sí mismo como fundamento de lo real, desapareciendo así toda contaminación de facticidad.

El elemento clave de este tránsito de la naturaleza al espíritu y de la subsunción de toda la naturaleza en espíritu, de la sustancia en sujeto, es para Hegel, al igual que en toda la tradición aristotélica, el hábito.

El sistema de Hegel expone la estructura del conocer partiendo de la lógica, del sistema del conocimiento. Posteriormente, explica la génesis ideal del tiempo y el espacio y la génesis real del movimiento, de las figuras, de la realidad física, del universo químico y del mundo orgánico y vivo, donde se sitúa el hábito.

El hábito es el momento sustancial de la manifestación del espíritu en la materia, de lo infinito en lo finito, y no pertenece a la conciencia. Por eso Hegel lo trata en la sección dedicada a la Antropología y al “alma natural”. Es el estatuto subjetivo de la cultura y de la historia, del lenguaje y de la ciencia, del derecho y de la moral, del gusto y de la belleza, y en general de la cultura y de la historia, todo lo cual lo denominó Dilthey espíritu objetivo, ampliando y modificando “la expresión feliz y profunda de Hegel”¹².

Mediante el hábito el alma empieza a hacerse universal.

“El sentimiento de sí, abismado en la particularidad de los sentimientos

12 J. Choza, “Hábito y espíritu objetivo. Estudio de la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey”, en *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990. En este estudio se recoge el desarrollo de la noción aristotélica de hábito en la escolástica medieval, en su doble dimensión subjetiva y sociocultural, y su articulación con las nociones hegeliana y diltheyana de Espíritu objetivo.

(tanto de las simples sensaciones como de los deseos, impulsos, pasiones y sus satisfacciones) es indistinto respecto de éstos”(ECF, § 409, p. 463)

pero

“hay que poner el sí mismo en esta vida de sentimiento; él es así la *universalidad que está-siendo para sí*, y que está distinguiéndose de la particularidad” (ECF, § 409, p. 464).

Yo sé que tengo hambre, sé que aquello es agua y aquello alimento, sé que tengo miedo y amor, y sé cómo conseguir eso que necesito y aquello que deseo. Yo soy todo eso que siento pero también sé que me diferencio de mis sentimientos.

El sí mismo tiene como contenido el contenido de los sentidos, de los sentimientos y de la acción, que han tenido lugar una y otra vez, pero esas determinaciones

“las tiene dentro de sí inconscientemente, sin sentir las, y en ellas se mueve. Es *libre* respecto de ellas en tanto en ellas no se interesa ni se ocupa” (ECF, § 410, p. 464).

Los hábitos, en tanto experiencia acumulada, constituyen lo que el hombre es ya, lo que ha llegado a ser, y lo que le capacita (o incapacita, si los hábitos son negativos) para futuros conocimientos, sentimientos y acciones. Los hábitos son lo que permite a ese organismo animal emanciparse del espacio y el tiempo concretos y llevar consigo toda su vida pasada, toda su experiencia, como constituyendo su ser y su poder, para hacerlo valer en cada tiempo y espacio concretos.

El hábito

“se ha llamado con razón una segunda naturaleza (Cicerón, *De finibus*, V, 74). *Naturaleza* puesto que es un ser inmediato del alma; *segunda* ya que es una inmediatez puesta por el alma” (ECF, § 410, p. 465, cfr. FD, § 4, p. 65).

El hábito es precisamente lo que le permite al ser humano pasar de ser un ser racional *en sí*, como es el recién nacido, a ser racional *por sí*, como es un adolescente (FD § 10, pp. 75-76).

Dicho de otra manera, el desarrollo de los hábitos, lo que actualmente llamamos socialización primaria, es lo que constituye la identidad específica del hombre como animal racional, y la identidad personal como este individuo concreto. Es lo que la antropología positiva ha analizado en sus múltiples momentos, empezando por lo que Marcel Mauss llamó “técnicas del cuerpo”¹³. En el plano filosófico, es lo que Husserl denomina síntesis pasiva y lo que Heidegger describe como acceso al ámbito de lo públicamente interpretado,

13 M. Mauss, *Introducción a la etnografía*, Itsmo, Madrid, 1971, pp. 43 ss.

constitución óptica del *Dasein*, y pre-comprensión¹⁴.

Hegel denomina al desarrollo de los hábitos “liberación [...] respecto de las sensaciones por las que se ve afectado” y lo desglosa en tres momentos: 1) posición de las sensaciones inmediatas y acuciantes como no inmediatas ni acuciantes, o sea, como indiferentes,

“*endurecimiento* frente a sensaciones externas (frío, calor, cansancio, etc., sabores agradables, etc), así como el endurecimiento del ánimo frente a la desdicha”(ECF, § 410, p. 465),

de manera que

“la conciencia, la reflexión o cualquier otro fin o actividad ya no están enredados en aquellas afecciones”(ECF, § 410, p. 466).

“2) Indiferencia frente a la *satisfacción*; los deseos e impulsos se embotan por la *costumbre* de su satisfacción; esta es la liberación racional de los mismos [y no] la renuncia monástica y la violencia”; y de esta manera “tanto los impulsos como su satisfacción están subordinados como momentos en la racionalidad de la voluntad” (ECF, § 410, p. 466). “3) En el hábito como *habilidad* no solo se debe mantener firme de suyo el ser abstracto del alma, sino que habiéndose hecho valer como un fin subjetivo en la corporeidad, ésta debe subordinarse a aquel fin y universalizarse”.

Gracias al hábito, el alma es un cuerpo y no queda atrapada o prisionera de él como en algo que le es ajeno y que le aliena, porque ella misma se corporaliza.

“De esta manera, en la habilidad, la corporeidad se ha hecho entonces universalmente válida e instrumento, de modo que tal como está en mi la representación (p.e. una serie de notas musicales) la ha exteriorizado también el cuerpo sin resistencia y con fluidez”(ECF, § 410, p. 465).

El espíritu no solamente se hace y es cuerpo, sino que lo tiene, toma posesión de él. “En cuanto persona, tengo *mi vida y mi cuerpo* -lo mismo que otras cosas- sólo *en la medida en que es mi voluntad*.” (FD, § 47, p. 112). “El cuerpo no es adecuado al espíritu por ser una existencia inmediata; para que sea su órgano dócil y su medio animado, es necesario que éste lo tome en posesión” (FD § 48, p. 113)

Puesto que el hombre es racional en sí, la corporeidad registra esa racionalidad, como se ha señalado repetidamente desde el mito de Prometeo y Epimeteo, que Platón recoge en el *Protágoras*, hasta la tesis de la antropobio-

14 Cfr. E. Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, Sección tercera, §§ 48-64 , M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, §§, 26-27, §§29-34.

logía contemporánea sobre el carácter biológicamente inviable del organismo humano¹⁵. Ese conjunto de rasgos diferenciales del organismo humano, esas determinaciones que Gehlen denomina “carentes de sentido biológico”, es lo que en términos hegelianos se puede llamar racionalidad del cuerpo.

“La forma del hábito abarca todas las clases y escalones de la actividad del espíritu; la más exterior, la determinación espacial del individuo de que se mantenga *erguido*, se ha hecho hábito por su voluntad: una postura *inmediata e inconsciente* que siempre sigue siendo COSA de su voluntad permanente; el ser humano se mantiene en pie solamente porque quiere y en tanto que quiere, y sólo mientras él inconscientemente lo quiere. Igualmente el *ver*, etc., es el hábito concreto que une inmediatamente, en un simple acto, las múltiples determinaciones de la sensación, de la conciencia, de la intuición, del entendimiento, etc” (ECF, § 410, p. 466-467).

Aquí Hegel se hace eco de la ciencia de su tiempo y señala el lugar filosófico, antropológico, de la neurofisiología y la psicología infantil, neurofisiología y psicología del aprendizaje, y pasa a señalar también el del pensamiento y el yo.

“El pensamiento enteramente libre, activo en el puro elemento de sí mismo, necesita igualmente del hábito y de la soltura, necesita de esa forma de la inmediatez mediante la cual el pensamiento es propiedad no impedida y está empapada en mi yo mismo singular. Solo mediante este hábito existo yo, en cuanto pensante, para mí” (ECF, § 410, p. 467).

Así pues, el hábito es lo que permite la manifestación de lo infinito en lo finito, porque, teniendo como fundamento físico la plasticidad biológica del organismo humano y su capacidad de adaptación y aprendizaje, es lo que permite al espíritu, de suyo infinito, disponer para su expresión y comunicación de un recurso finito como es el cuerpo humano. Desde ese recurso finito, puede generar infinitas expresiones, cada una de las cuales es a su vez potencialmente infinita, como los lenguajes, las formas musicales, las danzas, las expresiones plásticas y cromáticas, las ciencias, los sistemas jurídicos, morales y religiosos, y, en general, la cultura y la historia. El hábito es lo que hace posible la infinitud de los procesos culturales e históricos.

“El hábito es lo más esencial de la *existencia* de toda espiritualidad en el sujeto individual, para que el sujeto, como inmediatez concreta, sea como idealidad anímica, para que el contenido religioso, moral, etc., le pertenezca a él en tanto es este sí mismo, en tanto es esta alma, y no esté en él como mero en sí (como disposición), ni como sensación transitoria o representación, ni tampoco como

15 A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1974.

interioridad separada del hacer y de la realidad efectiva, sino que sea su ser. En los tratados científicos sobre el alma y sobre el espíritu, el hábito se suele pasar por alto, sea [porque se lo considera] algo despreciable, sea quizá también porque es una de las determinaciones más difíciles” (ECF, § 410, p. 467).

El hábito es, pues, lo que hace posible el tránsito de la sustancia al sujeto, de la racionalidad en sí a la racionalidad por sí. Ahora hay que ver el modo en que otros hábitos aun no considerados, hacen posible el paso de la libertad subjetiva en abstracto, a la libertad subjetiva real integrada en la comunidad, el paso del yo al nosotros. Hay que ver la génesis y despliegue de ese hábito singularísimo que es el lenguaje.

IV. YO Y NOSOTROS.

DEL INDIVIDUO ABSTRACTO A LA COMUNIDAD POLÍTICA. EL LENGUAJE.

En la sistemática hegeliana, el lenguaje es un hábito, pero no pertenece al orden de la Antropología ni al de la Fenomenología del espíritu, sino a la tercera sección de la Filosofía del espíritu subjetivo, o sea, a la Psicología.

A medida que los hábitos convierten al cuerpo en instrumento, y el alma en su universalidad se hace libre mediante ese instrumento, el alma empieza a saber de sí. Empieza a ser pensamiento de sí, y entonces es conciencia, una conciencia que va sumando experiencias y va conociendo más de sí misma y del mundo. Eso es la *Fenomenología del espíritu*, la manifestación del sujeto para sí mismo, la aparición del yo consciente de sí. La conciencia de las cosas que llega a conocimiento de esa cosa que es el yo, a auto-conciencia. Pero una cosa es el conocimiento de lo que aparece en la conciencia sin más, y otra el conocimiento de la verdad de lo que aparece y del aparecer.

Ese conocimiento es lo que Hegel llama Psicología, que

“contempla las facultades o modos universales de la actividad del *espíritu como tal* (intuir, representar, recordar, etc., desear, etc.) por un lado, sin el contenido [...], y por otro lado, sin las formas de ser en el alma como determinaciones naturales” (ECF, § 440, p. 483).

La genética cognoscitiva hegeliana apunta ahora a dar cuenta de cómo se lleva a cabo la elaboración del contenido de las sensaciones y deseos, por parte del *espíritu teóric*o en los niveles de la intuición, de la imaginación y de la memoria, y por parte del *espíritu práctic*o en los niveles del sentimiento práctico, del impulso y del arbitrio. Con ello Hegel no sólo da cuenta de lo conocido y de la forma en que eso es conocido, sino también de las modalidades del conocer, y de cómo el cognoscente se muestra como el *espíritu libre*.

En el examen de la actividad productiva de la imaginación es donde Hegel sitúa su genética del lenguaje, en un espacio no mucho mayor que el dedicado al hábito, en los §§ 457-460 con las correspondientes notas, y a la que los filó-

sofos le han prestado poca atención hasta los trabajos de Derrida¹⁶.

La imaginación recoge las síntesis llevadas a cabo en la intuición y en los diferentes momentos del proceso del conocimiento sensible, y actúa como medio entre este conocimiento y el del pensamiento en su propio nivel. “En la fantasía, la inteligencia está completa para intuirse a sí misma en ella en tanto su haber, tomado de ella misma, tiene EXISTENCIA icónica” (ECF, § 457, p. 498). La inteligencia se expresa a sí misma como subjetividad identificándose con los contenidos que tiene en ella procedentes de la intuición sensible.

“Pero en esa identidad, la *intuición* no vale como positiva y representándose a sí misma, sino representando *algo otro*. La intuición es una imagen que ha recibido en ella como alma una representación *autosuficiente* de la inteligencia, ha recibido su *significado*. Esta intuición es el *signo*” (ECF, § 458, p. 499).

Todavía en el agregado a este epígrafe, Hegel hace unas observaciones de lo más relevantes sobre el lenguaje, que Derrida analiza muy detenidamente.

“El *signo* es una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo; es como la *pirámide* en la cual se ha colocado un alma extraña y la cobija. El signo es distinto del símbolo; [este es] una intuición cuya determinidad propia según su esencia y concepto es más o menos aquel contenido que la intuición expresa como símbolo; por el contrario, en el signo en cuanto tal nada tienen que ver el contenido propio de la intuición y el contenido del que ella es signo. Como significadora, por tanto, la inteligencia demuestra un arbitrio y un dominio más libres en el uso de la intuición que como simbolizadora” (ECF, § 458, p. 500).

Mediante la fantasía, la inteligencia genera el espacio y el tiempo propios, internos, y en ese ámbito inteligible, nombra, organiza y piensa. El pensamiento se desarrolla enlazando conceptos, los cuales no vienen representados por el contenido de la intuición imaginada, sino por el nombre recordado (ECF, § 462, p. 506).

El análisis completo del lenguaje requiere acudir al

“punto de vista antropológico, y, más precisamente, al psíquico-fisiológico (§ 401) para estudiar el aspecto *material* (léxico); para la *forma* (la gramática) habría que anticipar el punto de vista del entendimiento [...] Lo *formal* del lenguaje es la obra del entendimiento el cual configura en él sus categorías” (ECF, § 459, p. 501).

Ahora aparece que el fundamento del lenguaje es la libertad en varios sentidos. En primer lugar porque el signo, es decir, la palabra, logos como distinto de voz (*phoné* en griego) según la observación de Aristóteles¹⁷, se determina

16 Cfr., J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.

17 Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a 10–18. Aristóteles observa y precisa esa diferencia en

según el arbitrio y la libertad. Significar es precisamente querer decir, de manera que en último término la relación entre significante y significado, entre la pirámide y la sepultura, es el querer. En segundo lugar, porque el hablar requiere la corporeización de la libertad, es decir aquel conjunto de hábitos que convierten el organismo animal del hombre en el organismo de un sujeto, requiere la habilidad de la musculatura de la posición bípeda, de la fonación y de la expresividad en general. Y en tercer lugar, porque una vez construido el lenguaje el habla depende de cómo se quiera construir el discurso, de que se quiera expresar y de cómo quiera expresarse.

Pero este querer, esta presencia de la libertad en estos tres niveles del lenguaje, no es y no puede ser en ningún caso presencia de ella solamente en un sujeto individual. Porque no se puede generar una lengua para un individuo solo, ni se puede usar para hablar con uno mismo solamente.

En la sección anterior, la de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel ha señalado que la génesis y consolidación de la autoconciencia depende de la lucha por el reconocimiento (ECF, § 430- 435, p. 478-480), y que las primeras comunidades políticas, *polis*, surgen precisamente según la forma de las monarquías y los imperio, del dominio de uno sobre muchos. En estas observaciones tiene en cuenta los acontecimientos históricos, porque aunque le interesa más el orden esencial que el cronológico, y más la realidad verdadera que la empírica accidental, tiende a mostrar la congruencia de ambos órdenes. Por eso gusta de estar al día en los avances de la ciencia de su tiempo.

Aristóteles también sostiene que sin *polis* no hay propiamente hombre, en el sentido de que sin ella el ser humano no culmina el proceso de generación de su esencia, aunque considera que la emergencia del consenso se da en el juego entre los libres, y no en la relación con los esclavos, y eso es lo que significa que el hombre es un animal político por naturaleza¹⁸.

Desde el saber disponible a comienzos del siglo XXI sobre la génesis del lenguaje y de las primeras comunidades humanas, se pueden matizar algo las tesis de Hegel y Aristóteles al respecto.

Sin alterar la tesis de la consolidación de la autoconciencia en la lucha por el reconocimiento y en la comunidad política, e independientemente de las fases y momentos en que puedan situarse en la escala de la cronología esa lucha y esa comunidad, se puede decir que antes de la revolución neolítica y de los primeros asentamientos urbanos, donde se desarrollan las formas enunciativas del lenguaje, aparecen las formas expresivas e imperativas, que ya requieren

el momento de definir al hombre como animal que tiene logos (para expresar el pensamiento), a diferencia de los demás animales que solo tienen voz (para expresar deseos e impulsos)

18 Aristóteles, *Política*, I, 2, *ibidem*.

la corporeización de la libertad¹⁹. La supervivencia del Cromañon sobre el Neanderthal se atribuye, entre otras cosas, a un desarrollo del lenguaje para el que los más primitivos no tuvieron capacidad.

El lenguaje hablado parece desarrollarse a la vez que el lenguaje escrito, como sostuvo Vico primero²⁰ y como Hegel sostiene también (ECF, § 459, pp. 500-503), y puede señalarse cierta correlación entre el desarrollo de las funciones enunciativas del lenguaje y el desarrollo del arte esquemático de los milenios sexto y quinto a. C., del que surgen los jeroglíficos, los ideogramas y los alfabetos.

Hegel parece tener razón al afirmar que el desarrollo de las funciones enunciativas del lenguaje requiere el desarrollo de la escritura alfabética. De ahí infiere la superioridad de las culturas de escritura alfabética sobre las de escritura ideográfica y jeroglífica, pues en efecto, se piensa con nombres, y no con imágenes (ECF, § 459, pp. 503-505)²¹.

El desarrollo del arte esquemático lleva consigo una progresiva desaparición de la representación realista, es decir, de los símbolos, y una emergencia cada vez más universal de la representación completamente abstracta, o sea, de los signos, signos que por otra parte se dan también entre los primeros *sapiens* en las primeras formas de la representación realista.

Sin perjuicio de que la revolución neolítica lleve consigo la aparición de la *polis* y de la esclavitud, y un desarrollo universal de la escritura alfabética, cabe señalar que, si en un periodo histórico concreto el lenguaje hace posible los acuerdos y la *polis*, y por tanto la libertad, en ese mismo periodo histórico, y también antes, la libertad es lo que hace posible el lenguaje y la comunidad al mismo tiempo.

En efecto. Si la libertad funda el signo, el signo solamente vale si lo aceptan todos los individuos del grupo, si vale ante todos por igual. El principio de que todos los hombres son iguales vale ante todo para el lenguaje. Todos los hombres son iguales ante el lenguaje, y el lenguaje es igual para todos los que lo usan. Pero además el lenguaje se usa para la cooperación, para la convivencia y la supervivencia, para la comunidad, para la solidaridad, o, si se quiere, para la fraternidad. Puede decirse entonces, con una expresión que para Hernández-Pacheco resulta muy hegeliana, que el fundamento del lenguaje es la libertad, la igualdad y la fraternidad²².

19 Para una consideración más detenida de estos extremos, cfr. J. Choza, *Historia cultural del humanismo*, Thémata-Plaza y Valdés, Sevilla, 2009, cap. 5.

20 G.-B., Vico, *Ciencia nueva*, §§ 932-936.

21 De todas formas, el descubrimiento del valor icónico y fonético a la vez de los ideogramas y jeroglíficos egipcios, entre 1808 y 1832, es lo que permite a Champollion descifrar la piedra Rosetta.

22 J. Hernández-Pacheco, *Modernidad y Cristianismo. Ensayo Sobre el Ideal Revolucionario*.

Una libertad, igualdad y fraternidad trascendentales, originarias, que no evitan ser conculcadas históricamente en numerosas ocasiones, y que por ese carácter de principio levantan tanto escándalo en esas situaciones en que son violadas.

Desde un punto de vista hegeliano se puede decir que la libertad es tan originaria como el pensar, y que está presente desde el primer momento en los procesos biológicos de la génesis del ser humano, y también desde el primer momento en los procesos socioculturales.

Pero el pensar y el lenguaje de los pueblos se diversifican según los pueblos particulares, cada uno con su genio y su carácter, sus virtudes específicas (ECF § 548, p. 566), de modo que si éstos, por una parte apuntan a la unidad del espíritu en la universalidad, por otra parte también apuntan a su divergencia en la pluralidad de particulares.

V. LAS ESFERAS DE LA CULTURA. LA ACTUALIDAD DE HEGEL.

La multitud de los pueblos y las lenguas particulares se articulan mediante la relación de los estados en la historia universal. Cada uno de estos estados corresponde a una nación, a una sociedad que tiene en sí diferenciadas sus esferas culturales, la del derecho y la moral, del arte y la religión, y la de la filosofía. La verdad de relación entre las esferas, y entre los pueblos, es el *juicio universal* (ECF § 548, p. 566).

Hegel hace inteligible la historia, como dice Gadamer²³, en cuanto que la muestra como la secuencia de la realización de la libertad, de la realización de la autoconciencia de la humanidad, y como la instauración del reino de los fines, de los derechos humanos. La historia universal se acaba porque se alcanza el fin de la realización de la libertad de todos. Porque se alcanzan los ideales de los derechos humanos.

A partir del eclipse del idealismo a mediados del siglo XIX, se inicia una etapa del pensamiento occidental caracterizada por la crítica a la modernidad y la búsqueda de nuevos caminos. Entre esas críticas, una de las nuevas vías abiertas es la de la fenomenología y la de la ontología fundamental de Heidegger, y estas abren a su vez la vía de la hermenéutica, que a finales del siglo XX se establece como camino predominante del pensar.

Pues bien, es precisamente la integración de Hegel y Heidegger, entre otras cosas, lo que suministra claves para esa hermenéutica, para esa filosofía que se hace hegemónica cuando el mundo entra en la fase de la globalización. Tal integración es posible porque estaba dada de antemano en la concepción, compartida por ambos, de la simultánea finitud e infinitud del lenguaje, y en la

nario, Madrid, Rialp, 1989.

23 H.G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1980, p. 132.

concepción, no tan compartida, de la relación entre lenguaje y ser.

La afirmación heideggeriana de la finitud, su apertura del orden existencial, su ubicación en la perspectiva de la existencia, en la actitud natural del conocimiento (frente a la científica), y en la de la razón práctica frente a la razón teórica, la inaugura Hegel al señalar el lugar que le corresponde al espíritu subjetivo dentro del desarrollo del pensamiento y de la historia universal. Por una parte al espíritu subjetivo de cada nación, y por otra al de cada individuo.

El espíritu subjetivo particular de cada pueblo, queda articulado con el espíritu objetivo universal y con el absoluto, porque para cada pueblo el sentido de la libertad, de la justicia, del derecho, de la ciencia y de la religión, es el de su época, y apuntan con ese sentido en alguna dirección, a pesar de las contradicciones entre los particulares, o mejor, a través de ellas.

La particularidad de los pueblos tal como la afirma Hegel, permite pensar, y desarrollar realmente, los nacionalismos en las direcciones que se quieran, en la internacionalista de Marx y Stalin, e incluso en la nacionalista de Heidegger y Hitler²⁴.

Por lo que se refiere al espíritu subjetivo de los individuos, Hegel deja muy claro repetidas veces que no se reduce de ningún modo a lo que hace, a lo que de sus actos tiene trascendencia exterior o carácter histórico, ni siquiera en el caso de los individuos históricos como Napoleón.

“Si nos avenimos a considerar los individuos bajo la categoría de los medios, hay sin embargo en ellos un aspecto que vacilamos en contemplar solo desde este punto de vista (incluso frente al punto de vista supremo), porque no es en absoluto un aspecto subordinado, sino algo en sí mismo eterno y divino” (LFHU, p. 97).

Por eso

“la religiosidad, la moralidad de una vida limitada -la de un pastor o un labrador- en su concentrada intimidad, en su limitación a pocas y muy simples relaciones de la vida, tiene un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y moralidad de un conocimiento desarrollado y de una existencia rica por la amplitud de sus relaciones y actividades. Este centro interno, esta simple región del derecho a la libertad subjetiva, este hogar de la voluntad, de la resolución y de la acción, ese contenido abstracto de la conciencia moral, eso en que está encerrada la culpa y el valor del individuo, su eterno tribunal, permanece intacto y sustraído al estruendo de la historia universal; y no solo de los cambios exteriores y temporales, sino también de aquellos que la absoluta necesidad del concepto mismo de libertad lleva consigo” (LFHU, p. 97).

24 A pesar de las polémicas actualmente vivas, no tiene sentido hacer responsables a Marx y a Heidegger de los crímenes de Stalin y Hitler. Cfr. Julio Quesada, *Heidegger de camino al holocausto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

También para Hegel la subjetividad individual queda como un remanente de cosa en sí, de noumeno incognoscible, como queda para Kant la bondad o maldad moral de los individuos. Este es quizá el único sentido en que Hegel mantiene el noumeno kantiano. Ese centro interno, con el contenido que Hegel le asigna, es lo que Heidegger quiere traer a la conciencia mediante la autenticidad y “poder ser” propio²⁵.

La necesidad de una culminación de la historia, y de un juicio final, para que el hombre sepa de sí mismo lo necesario para su autoconciencia y su libertad, significa que él necesita saber suficientemente de sí mismo, pero no absolutamente de sí mismo. El juicio final asegura la verdad de la calificación moral de los individuos, pero no excluye, ni siquiera en perspectiva hegeliana, una infinidad eterna de interpretaciones y “celebraciones” de la justicia reconocida en ese juicio.

En efecto. En relación con el desarrollo del concepto,

“el mismo Hegel reconoce que su propia Lógica es un ensayo necesitado de perfeccionamiento [...] Nos dirá, por ejemplo, que se propone volver a mostrar la misma cosa desde otro punto de vista, que se puede alcanzar también de otra manera el mismo resultado, etc. En consecuencia, lo que Hegel quiere decir no es sólo que no ha llegado a completar la magna tarea que se ha propuesto con su *Lógica*, sino además que, en un sentido absoluto, esa tarea no es completable”²⁶.

La Lógica no puede completarse y terminar porque el lenguaje no puede completarse y terminar. Es imposible pensar que es imposible pensar y es imposible decir que es imposible decir (con sentido).

“Heidegger abrió, a mi juicio [declara Gadamer], un nuevo camino al convertir la crítica a la tradición metafísica en una preparación para plantear la pregunta por el ser de un modo nuevo, y encontrar así ‘el camino hacia el lenguaje’”²⁷. En esa línea, el propio Gadamer, por su parte, declara que para legitimar esa concepción de la historia posterior a Hegel “defendí este concepto ‘personal’ de experiencia” y “emprendí la rehabilitación de la mala infinidad”²⁸.

Esa rehabilitación de la mala infinidad sería una de las correcciones que el propio Hegel admitiría, porque va implícita en el lenguaje, y en esto converge con Heidegger. El lenguaje es infinito e infinitamente abierto, y las significaciones de lo que se dice también.

“En la relación del lenguaje al mundo, aquello de lo que se habla se articula a

25 M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, §§ 54-60.

26 H. G. Gadamer, *La dialéctica...*, cit., p. 85.

27 H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, II, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 400.

28 H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, II, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 399-400.

sí mismo sólo merced a la estructura constitutivamente lingüística de nuestro ser-en-el-mundo. El hablar permanece ligado a la totalidad del lenguaje, a la virtualidad hermenéutica del discurso, que sobrepasa, en todo momento, lo que se ha dicho²⁹.

Si las lenguas y las culturas, en virtud de esa estructura constitutivamente lingüística, no pueden totalizarse, entonces las esferas de la cultura tampoco, y pueden ser ampliables en varias direcciones, de las que se pueden señalar al menos dos.

Puede ocurrir que la ciencia, en cuanto depende primordialmente del espíritu teórico, se despliegue acumulativamente, aunque haya cambios de paradigmas que dependen de la dimensión de arbitrio y azar que hay en ella. Y puede haber una comunicación universal y una comunidad universal respecto de ella, que es lo que ha ocurrido en el siglo XX.

Pero la religión, el arte, la técnica, la economía y el derecho, en cuanto pertenecen primordialmente al orden del espíritu práctico, puede que se desplieguen acumulativamente pero también diferencialmente, de manera que haya cristianismos e islamismos nacionales, como artes, derechos, economías y técnicas nacionales, o de grupos humanos configurados en organizaciones variables, si las naciones son un producto transitorio de la modernidad.

Así pues, el desarrollo de las esferas de la cultura se puede ver desde el punto de vista del espíritu teórico o desde el punto de vista del espíritu práctico. La culminación que se necesita para alcanzar un conocimiento verdadero en el orden teórico es un conocimiento suficiente de su fundamento, pero no absoluto. Además, ese conocimiento teórico puede desplegarse en paralelo con el conocimiento práctico, reforzándose mutuamente ambos, o con interferencias.

Por ejemplo, el conocimiento teórico del código genético puede ayudar a curar enfermedades, y la curación de enfermedades puede ayudar a conocer mejor los fundamentos del código genético, pero no todo conocimiento teórico de ese código ayudará siempre a operar mejor con él, ni toda innovación operativa sobre él tiene por qué ayudar a conocer mejor sus fundamentos. Por ejemplo, el conocimiento teórico de los números puede ayudar a crear lenguajes matemáticos aplicables, y la creación de lenguajes matemáticos puede ayudar al conocimiento teórico de los números, pero pueden darse ambas cosas sin repercusiones positivas recíprocas.

La culminación que se necesita para alcanzar un conocimiento verdadero en el orden práctico es la terminación de las acciones, y un cierto número de sus consecuencias, pero no el conocimiento de todas las interpretaciones posibles y repercusiones posibles de esas acciones. Para saber que la Venus de Milo es

29 H. G. Gadamer, *La dialéctica...*, cit., p. 146.

hermosa, que Sócrates es sabio, que Jesús y Buda son santos, y que Michael Faraday es uno de los mayores benefactores de la humanidad, no es necesario conocer cómo se contemplará la Venus de Milo en los próximos veinte siglos, cómo se interpretarán las enseñanzas de Sócrates, Jesús y Buda, en ellos, ni cómo se utilizará la electricidad.

En el orden teórico, la ciencia y la técnica no han dejado de desarrollarse cada vez más acumulativamente y reflexivamente, según el desarrollo hegeliano del saber, a pesar de los cambios de paradigmas. En el orden práctico, el saber y el consenso no han dejado de desarrollarse mediante la creación de instituciones cada vez más amplias y especializadas, desde la ONU hasta la OMS, la FAO, etc, que constituyen ciertamente una progresiva reflexión de la humanidad sobre sí misma.

No es pensable la realización de la idea hegeliana en términos técnico-administrativos al margen del espíritu subjetivo, por mucho desarrollo que haya de la comunicación informática y de inteligencia artificial. Ni es pensable una convergencia de la ciencia y la técnica (del orden teórico y el práctico) hasta el punto de que desaparezca por completo todo comienzo real, todo residuo de facticidad.

La articulación entre el conocimiento teórico y el práctico, entre el ser según lo verdadero y lo falso y el ser según la potencia y la acción, no presenta en el siglo XXI los perfiles y problemas que presentaba en el XIX. El desarrollo de la ciencia y el despliegue de la técnica han hecho converger los órdenes de “lo que es siempre de la misma manera y no depende del actuar humano” y “lo que puede ser de muchas maneras y depende del actuar humano”³⁰, el de la teoría y la práctica, el del ser y el saber, por un lado, y el del ser y el hacer, por otro.

El saber y el hacer son formas del pensar, y el pensar, lo mismo que el decir, es propiciado por el lenguaje. El lenguaje y el pensar pueden considerarse el fundamento de la inteligibilidad y del ser, por una parte, y también como propiciación del advenimiento del ser y de la inteligibilidad, por otra. Desde esta parcela administrativa que es la Antropología filosófica, la relación entre el ser y el pensar, según el punto de vista de Hegel, según el de Heidegger, y según el de Aristóteles, convoca a los hombres a la filosofía.

30 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 3-5, 1139 b 15-1140 a 22.